

NOTAS
SOBRE UNA TEOLOGIA DEL
PECADO COLECTIVO

Juan A. Estrada

No cabe duda que en el catolicismo actual hay una creciente toma de conciencia de la dimensión solidaria del hombre, de nuestro ser social y de las implicaciones sociopolíticas de la praxis cristiana. Parece como si después de siglos de individualismo y de una moral centrada en el ámbito privado y personal, nos abriéramos a nuevos enfoques y dimensiones, que sin negar los otros nos abran a una visión más global de la vida cristiana.

En eclesiología revalorizamos el concepto de comunidad y nos replanteamos una teología sacramental respetuosa del carácter eclesial de todos los sacramentos. En Cristología analizamos las implicaciones sociopolíticas del Jesús histórico, así como el sentido comunitario y redaccional de las mismas formulaciones cristológicas del Nuevo Testamento. En el mismo tratado de Dios asistimos hoy a los debates que contraponen el monoteísmo al Dios trinitario, así como nos esforzamos por comprender el misterio trinitario desde una comunión de personas que supere el triteísmo. Es toda la teología actual la que se desarrolla en una línea social y comunitaria. Esto afecta también a la misma idea del pecado.

¿Pecado individual o colectivo?

Hoy asistimos a nuevos replanteamientos teológicos que buscan superar una concepción excesivamente individualista y actualista del pecado y recuperar su dimensión social y estructural. Son diversos los factores teológicos y culturales que han contribuido a estos planteamientos (1) y entre ellos hay que destacar las aportaciones de las ciencias sociales, así como de la teología política y de la teología de la liberación.

Respecto a las aportaciones de las ciencias sociales hay que tener en cuenta que hoy somos mucho más conscientes de los condicionamientos antropológicos y sociales de nuestro comportamiento y de nuestra mentalidad. Sea desde una perspectiva marxista (2), psicológica (3) o sociológica (4) hoy tenemos más conciencia que nunca de hasta qué punto estamos determinados por la sociedad y somos hijos de una colectividad que nos moldea internamente. La sociedad no está fuera de nosotros sino dentro, y los comportamientos que creemos más libres, personales y responsables aparecen muchas veces como el resultado de un complejo de influencias y de condicionamientos que en gran parte determinan nuestra conducta. La masificación de la sociedad y el influjo de los medios de comunicación social ha aumentado el peso de estos condicionamientos.

De la misma forma tomamos hoy conciencia de que el hombre es un ser en el mundo y que siempre vivimos en el seno de una sociedad estructurada según un orden histórico-social que no es inmutable y mucho menos el fruto de una decisión divina. Asistimos al renacer de una teología y una ética de la solidaridad humana y, en este contexto, la teología política (de raíz centroeuropea) y la teología de la liberación nos ponen en primer plano las exigencias de una libertad responsable y transformadora, como miembros de la sociedad humana, y sus consecuencias para una teología del pecado (5).

Todo esto afecta a los planteamientos actuales acerca del pecado, como bien se ha demostrado en el Sínodo de los Obispos de 1983 sobre la reconciliación y la penitencia

en la misión de la Iglesia. Los Padres sinodales son conscientes de que estos plantamientos y aportaciones inciden en nuestra valoración del pecado y en la evaluación que hacemos de nuestra responsabilidad personal, así como en la gravedad de los actos que cometemos (6). Hoy somos más conscientes que nunca de que estamos condicionados y que nuestra libertad es relativa, limitada y a veces muy controlada y vigilada. De ahí que el entorno social, el "Sitz im Leben" (ambiente o contexto en el que vivimos y nos situamos) sea un factor determinante de nuestra mentalidad, conducta y comportamiento).

Sin embargo, tales planteamientos provocan muchas resistencias en alguna gente por miedo a que esos condicionamientos, limitaciones y estructuras sirvan de pretexto y de excusa para obviar la responsabilidad personal, la postulación de que el hombre sigue siendo libre (a pesar de que su libertad esté condicionada) contra todo determinismo o ley histórica, y la idea de que el pecado es ante todo y sobre todo un acto personal-individual (8). La pérdida creciente del sentido del pecado en una sociedad secularizada y permisiva se apoya, a veces, en estos fuertes condicionamientos de nuestra libertad y responsabilidad. De ahí la resistencia de algunos teólogos y de muchos cristianos a asimilar la idea del pecado colectivo y mucho más las ideas de "estructuras de pecado". Por eso se insiste en el sentido "analógico" que utilizamos al hablar de pecado colectivo o estructuras pecaminosas respecto a lo personal. Es verdad que hay que salvar la idea del pecado individual; sin embargo, estos temores tienen que ser superados cuando atendemos a la tradición **global** de la Iglesia y no sólo a la perspectiva individualizante que se ha impuesto en nuestra teología y moral católica occidentales.

El concepto bíblico del pecado

Por un lado hay que atender al sentido también analógico que tiene hablar de "pecado original": ello no obsta para mantener esa formulación teológica, a pesar de su ambigüedad y potencial equivocidad. Somos conscientes de que no se trata de que hayamos heredado un pecado

(se puede postular que estamos condicionados y pagamos las consecuencias de los pecados de nuestros padres, pero no que seamos culpables de ellos), ni tampoco de que el niño pequeño haya cometido un pecado. Hoy tendemos mucho más a ver en la afirmación del pecado original una indicación de que nacemos, crecemos y vivimos en una situación en la que el pecado está presente desde los orígenes. Es decir desde el primer momento de nuestra existencia estamos influidos por "el pecado del mundo" y esto hace que vivamos en "una situación de pecado". El pecado original alude a que la pecaminosidad es un "existencial" en la vida del hombre: estamos inmersos en un mundo solidario y el pecado de los otros repercute en nosotros, tanto a través de sus acciones puntuales como de las estructuras sociales construidas por nosotros. El mal de la sociedad y el mundo nos influye, nos condiciona, limita nuestras posibilidades de abrirnos a la gracia de Dios y de encontrarnos con Cristo (9).

Es decir, a través de estas diversas formulaciones y perspectivas buscamos superar una concepción individualista (y a veces biologicista) del pecado original para recuperar su dimensión antropológica, social, histórica e incluso cosmológica. Seguimos, sin embargo, manteniendo la terminología de **pecado** original, a pesar de que somos conscientes de que aludimos a una realidad que no es la del pecado personal que comete cada individuo como sujeto moral.

Otro factor que hay que tener en cuenta es el del sentido corporativo y colectivo del pecado en el Antiguo y Nuevo Testamento, junto con una concepción mucho más personalista e individual. Las tradiciones del Antiguo Testamento destacan la solidaridad de los individuos, dentro de la ética del clan o de la tribu, y la significación corporativa que tienen las grandes figuras individuales. En este contexto hay que entender el hecho de que la alianza entre Dios y su pueblo se vea desde la perspectiva del pecado colectivo del pueblo y no sólo de sus miembros (por ejemplo, la adoración del becerro de oro o las infidelidades de Israel criticadas por los profetas). El pecado es una infidelidad colectiva a la Alianza, y las prescripciones del decálogo (Ex. 20,1-17; Dt. 5,6-21) se dirigen

a la colectividad en cuanto tal y no sólo a los individuos. Desde la perspectiva del Antiguo Testamento no se puede decir que sólo los individuos sean sujeto moral capaz de pecados. Esta solidaridad en el pecado es la que lleva a la tradición jahvista a esbozar una historia universal del pecado que culmina en la torre de Babel y el castigo del diluvio (Gen. 11) y que representa a **toda** la humanidad como autora de un pecado colectivo. Así la tradición jahvista se une a la elohista, que narra la adoración por el pueblo del becerro del oro y los pecados posteriores adorando falsos dioses (10).

El Nuevo Testamento, a pesar de la fuerte individualización e interiorización que produce del concepto de pecado, mantiene tanto la idea del pecado colectivo del mundo (especialmente en los escritos johaneos y también en San Pablo) como la del pecado colectivo de Israel. La teología de la Carta a los Romanos presenta a los judíos y a los paganos afectados por el existencial del pecado, que les afecta tanto a nivel individual como colectivo. La misma antropología que se desarrolla en Rom. 7 refleja el dualismo constitutivo del hombre: cómo existe una alienación del hombre tanto al nivel de los deseos como al del ser o naturaleza del hombre, que es la estructura antropológica desde la que hay que leer los pecados actuales y personales. El pecado penetra la estructura óptica de la persona. La tipología entre Adán y Cristo tiene un claro sentido corporativo. El hombre vive en una humanidad pecadora y en una situación de pecado. En este contexto hay que leer e interpretar la significación salvífica de Cristo y la correlación que se establece entre el pecado original y el bautismo (11).

La tradición de la Iglesia

En la Iglesia Antigua y durante el Alto Medievo no hay reparos para hablar de la Iglesia pecadora y aplicarle el título de la "casta ramera". La comunidad cristiana, en cuanto sujeto colectivo de la historia, está sometida a las tentaciones y es pecadora. En la medida en que la Iglesia se prostituye con el poder, con el dinero y con el prestigio, se hace "mundo" y abandona a su Señor

en la cruz. El pecado la afecta radicalmente. El viejo Israel prefigura tipológicamente al nuevo pueblo de Dios y su suerte es para la Iglesia un aviso y un ejemplo de la fidelidad de Dios que permanece a pesar de la infidelidad de Israel (Rom 11,11-32). Una Iglesia cristiana que ha llegado a aplicar el término de pueblo "réprobo" en su tradición al viejo pueblo de Dios (12) no puede postular que el pecado estrictamente se da sólo en los individuos y que las colectividades no pueden considerarse sujetos morales capaces de un pecado colectivo. Esta afirmación supondría además vaciar de gran parte de contenido la afirmación cristiana de un juicio final universal que abarca tanto a los pueblos como a los individuos.

Esta misma concepción se refleja en la praxis penitencial de la Iglesia Antigua: el pecado no es simplemente algo que concierne al individuo que lo ha cometido sino que impregna y determina a toda la Iglesia. Cada pecado individual afecta al cuerpo eclesial y contribuye a manchar el rostro de la Iglesia. Esta se solidariza con los pecadores y busca la reconciliación de éstos con Dios, la cual se recibe por la mediación de la comunidad. No hay posibilidad de reconciliarse con Dios al margen de la comunidad cristiana, y esto aunque no todos los pecados graves exijan integrarse en el orden de los penitentes. Siempre la reconciliación se da en el marco de la Iglesia y, al reconciliarse los pecadores con Dios en el seno de ésta, es la misma comunidad la que se purifica de sus pecados. El pecado y la reconciliación siempre afectan a la comunidad y no son algo meramente personal (de ahí el sentido de que la penitencia fuera pública y de que no hubiera un sacramento de la penitencia celebrado en forma privada e individual). Es la Iglesia pecadora la que se solidariza con sus miembros. Orígenes es uno de los autores que más ha desarrollado la eclesialidad del pecador: la pecaminosidad es una característica **permanente** de la misma Iglesia, que en la historia no puede purificarse completamente de sus pecados y sobre la que llora el Señor como lo hizo sobre Jerusalén (13). Orígenes mantiene la dialéctica Iglesia santa/pecadora y la aplica al sacramento de la reconciliación y a cada uno de los pecadores. La

misma idea de un orden de los penitentes (públicos) que ocupan un lugar en la Iglesia (no están fuera de ella) y que se reconcilian simultáneamente con Dios y la Iglesia, apoyados y acompañados por toda la comunidad, hay que comprenderla dentro del concepto de la Iglesia pecadora que hace penitencia con sus hijos (14).

En resumen, la idea del pecado individual y colectivo están bien desarrolladas en la tradición de la Iglesia, aunque en el segundo milenio prácticamente se haya perdido la de pecado colectivo como consecuencia del desarrollo del sacramento de la penitencia en la tradición occidental. La idea primordial del Antiguo Testamento es la de la alianza entre Dios y la humanidad (representada en Adán) y con el pueblo elegido (personificado por Abrahán, Moisés o David). Esta relación entre Dios y la colectividad es además anterior al desarrollo de una teología más personalista que ponen en primer plano la relación entre Dios y el individuo, siempre en el marco de la relación con el pueblo.

La Iglesia santa y pecadora

La Iglesia, como nuevo pueblo de Dios, es sujeto de la historia salvífica y por tanto como colectivo tiene un puesto propio y diferente al de cada uno de sus miembros. Esto es lo que permite hablar de que la Iglesia es santa y pecadora (ambas cosas simultáneamente). El pecado en la Iglesia abarca a la misma realidad eclesial, y no parece correcto afirmar que estrictamente sólo hay pecados individuales y que no se puede hablar de culpas colectivas. Este enfoque "individualizante" nos incapacita para abordar el tema de los pecados de Israel, para ver la cruz de Cristo como un hecho solidario de Israel y de toda la humanidad y para atender a los pecados históricos de la Iglesia. Parece imposible afirmar que la Iglesia (en cuanto realidad histórica) no peca, cuando vivimos un cristianismo dividido en diversas confesiones cristianas, a menudo enfrentadas, y reconocemos que la Iglesia de Cristo no se identifica sin más con la católico-romana (aunque subsista en ella). La fragmentación de la Iglesia de Cristo es un pecado y el resultado de una culpa histórica que no recae

sólo sobre papas, teólogos o herejes, sino sobre toda la Iglesia. Desde esta perspectiva hay que abordar los pecados en la historia de la Iglesia como el cisma de Occidente, las cruzadas, las guerras de religión o la misma legitimación de la colonización de otros pueblos en nombre de la evangelización y de los valores cristianos. Sólo la perspectiva de "culpa y pecado" colectivos nos permite valorar adecuadamente hechos históricos como el antisemitismo de los cristianos, el problema de la injusticia actual en el mundo (con un "primer mundo" compuesto fundamentalmente por los cristianos), o fenómenos sociopolíticos como el nazismo o el estalinismo. Es posible y necesario hablar de pecados colectivos de una comunidad, nación o Iglesia.

Es verdad que el grado de responsabilidad y de participación en una culpa colectiva (por ejemplo en el genocidio de los judíos durante la época nazi) es muy diverso según el grado de conciencia, el puesto que se ocupa en la colectividad, la capacidad de influir en los acontecimientos o la función social que se ocupa. Esto mismo puede aplicarse a la Iglesia y, si ante una situación histórica se da la deserción, el silencio, el compromiso o incluso la apostasía expresa (como ocurrió en la Iglesia Antigua frecuentemente), es diversa la responsabilidad de los obispos, sacerdotes o cristianos según el puesto que ocupan en la sociedad y la mayor o menor conciencia que tuvieran. No todos son igualmente responsables, pero todos somos co-responsables de la santidad y pecaminosidad de la Iglesia. Todos recibimos su influjo y simultáneamente contribuimos a ambas realidades con nuestra propia apropiación personal. Con todas sus consecuencias somos "comunión de los santos" y "comunión de los pecadores" y nunca un pecado individual deja de afectar a la misma Iglesia.

Por el contrario, sí podemos hablar de "estructuras de pecado" en un sentido analógico, ya que pecadores sólo son los hombres (tanto a nivel individual como colectivo). Las estructuras sociales son la sedimentación y cristalización del esfuerzo humano: en cuanto tales, nunca son sujetos morales, aunque sí son determinantes en los hombres que son los agentes de la historia. No pode-

mos caer en un estructuralismo deshumanizante (como por ejemplo, el de Althusser en el campo marxista) que desplaza al hombre como agente de la historia para poner el peso en las estructuras sociales y económicas. Hablar de historia es aludir a una libertad personal (individual y colectiva) que crea y modifica las estructuras e instituciones. Pero a su vez, la sociedad revierte sobre el hombre modificándolo en su comportamiento y en su naturaleza (que siempre es social). De ahí que las instituciones y estructuras tengan un peso decisivo.

De esta forma podemos hablar de "estructuras pecaminosas", creadas histórico-socialmente, que nos influyen y facilitan los comportamientos pecaminosos personales. Hay algo así como una "ecología social del pecado", y la lucha contra el pecado pasa también por la transformación de las instituciones que degradan al hombre, atentan a la dignidad humana o le impiden desarrollarse según el plan de Dios. Por eso, el condicionamiento estructural de nuestros pecados personales ha de ser tenido en cuenta por una teología medianamente responsable y actual. En este sentido analógico podemos conectar la temática de las estructuras pecaminosas con la otra del "pecado original", visto como estado de pecado desde los orígenes y en conexión con el pecado del mundo.

Esto mismo afecta también a la Iglesia. En ella hay instituciones que son "santas" porque responden al plan de Dios y porque a través de ellas se nos transmite la memoria de Cristo y la gracia de Dios. Lo que llamamos "constitución divina" de la Iglesia, que corresponde a la intención e iniciativa de Dios en la historia, se da siempre en la Iglesia humanamente: por tanto, también en estas estructuras (canon de la escritura, sacramentos y ministerios) se hace presente la realidad del pecado. Si la Iglesia vive en el mundo es inevitable que el influjo del "mundo" se haga sentir en ella y se refleje en sus estructuras e instituciones. De ahí que la Iglesia sea "semper reformanda" y que esté necesitada de una constante purificación y revisión. Si no fuera así, la idea de una "Iglesia pecadora" no pasaría de ser una afirmación vacía de contenido. Las instituciones eclesiales están afectadas

por la "patología social" propia de todas las instituciones humanas (burocracia, centralismo, funcionarismo y espíritu de casta, tendencia al inmovilismo, etc.) (15). Entonces estas instituciones pueden mermar en su funcionalidad eclesial y evangélica, y en lugar de ser un signo eficaz de gracia, convertirse en parte en signos opacos o incluso en contrasignos que dificultan la credibilidad de la Iglesia. Esto mismo ocurre con las "tradiciones" que exigen un discernimiento desde el Evangelio.

NOTAS:

- (1) Cf. E. LOPEZ AZPITARTE, **Fundamentación de la ética cristiana, en Praxis cristiana I** Madrid 1980, pp. 429-449; M. VIDAL, **Moral de actitudes**, Madrid 1975, pp. 445-457; A. RODRIGUEZ GARCIA, **Las estructuras sociales y los pecados colectivos**; *Communio* 6 (1984) pp. 445-468.
- (2) Para Karl Marx las condiciones materiales son absolutamente determinantes de la realidad humana. "La esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales" (Tesis sobre Feurbach VI). Para Marx la libertad está absolutamente condicionada por la estructura económica y social ("No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, al contrario, es el ser social del hombre el que determina su conciencia"). Cf. R. MATE, **El desafío socialista**, Salamanca 1975, pp. 62-69.
- (3) Los condicionamientos de nuestra libertad han sido analizados desde diversas escuelas psicológicas. Por ejemplo, cf. B. SKINNER, **Más allá de la libertad y de la dignidad**, Barcelona 1972, pp. 16-17 68-69 78-79 93-120; E. FROMM, **Escape from Freedom**, Nueva York 1965, pp. 17-39. (Hay traducción española: **El miedo a la libertad**, Barcelona 1980); **Ética y psicoanálisis**, México 1971, pp. 51-75; E. CAPARRROS, **El carácter social según E. Fromm**, Salamanca 1975, pp. 29-82 119-126; E. MENENDEZ UREÑA, **La teoría de la sociedad de Freud**,

Madrid 1977, pp. 117-151; H. MARCUSE, **Eros y civilización**, Barcelona 1968, pp. 219-250.

- (4) P. BERGER - T. LUCKMANN, **La construcción social de la realidad**, Buenos Aires 1968, pp. 66-164; A. TORNOS, **Aportaciones psico-sociales al tema de la identidad**, Sal Terrae 66 (1978) 419-429. Desde una perspectiva más antropológica, cf. A. GEHLEN, **Urmensch und Spätkultur**, Frankfurt 1977, pp. 37-49.
- (5) D. SOLLE, **Politische Theologie**, Berlín 1971, pp. 105-116; J. ALDUNATE, **El pecado social, teoría y alcances**, Teología y Vida 24 (1983) pp. 99-110; E. MENENDEZ UREÑA, **Pecado individual y pecado social en la esfera económica**, Teología y Vida 24 (1983) pp. 11-122; C. BOFF, **O pecado social**, Revista Eclesiastica Brasileira 37 (1977) pp. 675-701; A. MOSER, **Mais desafios para a teologia do pecado**; Revista Eclesiástica Brasileira 40 (1980) pp. 682-691; J. SOBRINO, **América Latina: lugar de pecado, lugar de perdón**, Concilium 22 (1986) 219-234.
- (6) E. LOPEZ AZPITARTE, **El tema del pecado en los documentos del Sínodo 83**, en **Miscelánea Augusto Segovia**, Facultad de Teología de Granada, 1986, pp. 364-371, 388-389.
- (7) El documento de Puebla atiende mucho a este contexto sociocultural y utiliza muchas expresiones como "pecado social, situación de pecado colectivo, sistema marcado por el pecado, estructuras generadoras de injusticia", etc. Cf. J. ALDUNATE, **op. cit.**, p. 102.
- (7) En este sentido hay que interpretar la preocupación del Sínodo de los Obispos de 1983, y así lo recoge la exhortación apostólica de Juan Pablo II, **Reconciliación y penitencia**, 16, Madrid 1985, pp. 40-44. Sin embargo, en la misma exhortación, que acentúa el carácter individual del pecado, no faltan alusiones y apertura a los condicionamientos estructurales. Cf. E. LOPEZ AZPITARTE, **El tema del pecado...** pp. 404-407.
- (9) P. SCHOONENBERG, **El hombre en pecado**, en **Mysterium Salutis II/2**, Madrid 1970, pp. 985-997, 1028-1043; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, **El hombre bajo el signo del pecado**, Salamanca 1972, pp. 256-265, 433-441; K. RAHNER, **Die Sünde Adams**, en **Schriften zur Theologie IX**, Zurich 1979, pp. 270-271.
- (10) Una excelente visión de conjunto es la que ofrece J. SCHARBERT, **Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre** Friburgo 1968,

- pp. 31-94; E. BLAUCAMP, **Péché dans L'Ancien Testament** Dictionnaire de la Bible Supplément VII, París 1962, pp. 407-424, 439-471.
- (11) F.M.BRAUN, **Le péché du monde selon saint Jean**, Revue Théologique 65 (1965) 181-201; S. LYONNET, **Péche dans le Nouveau Testament** Dictionnaire de la Bible Supplément VII, París 1962, p. 567; **Les étapes du mystere du salut selon l'épître aux romaines**, París 1969, pp. 55-112; P. GRELOT, **Péché orginel et rédemption à partir de l'épître aux romains**, París 1973, pp. 59-114. Una buena síntesis puede encontrarse en: L.F. LADARIA, **Antropología teológica**, Madrid 1983, pp. 206-217; A. DE VILLALMONTE, **El pecado original**, Salamanca 1979.
- (12) Sobre la "reprobación de Israel", cf., A. LACOQUE, **Israël, pierre de couche de L'Oecuménisme**, Verbum Caro 12 (1958) 331-343.
- (13) Véanse los textos comentados por K. RAHNER, **Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen**, en: **Schriften zur Theologie XI**, Zurich 1973, pp. 417-428; 441-454.
- (14) Una buena síntesis es la que ofrece C. VOGEL, **Le pécheur et la pénitence dan l'Eglise ancienne**, París 1966, pp. 9-53; J. FINKENZELLER, **Zur Geschichte des Bußsakramentes**, Diakonia 14 (1983) 85-88. Hay sin embargo, autores como Tertuliano, y algunas liturgias orientales que tienden a colocar a los pecadores fuera de la Iglesia.
- (15) Diversos autores han subrayado la incidencia de la patología de las instituciones en la vida de la Iglesia y la relacionan con el enfrentamiento de Jesús y las instituciones religiosas judías. La "Sinagoga" está amenazando con meterse constantemente en la Iglesia de Cristo. Cf. G. BAUM, **¿Podemos creer en la Iglesia hoy?** Madrid 1971, pp. 71-130; J.M.CASTILLO, **Teología de la Iglesia I**, Instituto Español de Teología a Distancia, Madrid 1974, pp. 4-19; **Símbolos de libertad**, Salamanca 1981, pp. 31-80; también, K. RAHNER, **Cambio estructural de la Iglesia**, Madrid 1974, pp. 146-150; A. GÖRRES, **Pathologie des katholischen christentums**, en: **Handbuch der Pastoral theologie II/1**, Friburgo 1966, pp. 304-331.